ROCZNIKI TEOLOGICZNO-KANONICZNE
Tom XX, zeszyt 1 — 1973

KS. LECH STACHOWIAK

SPOTKANIE JEZUSA Z NIKODEMEM (J 3, 1-21)

Rozdział trzeci czwartej ewangelii zasługuje z kilku względów na specjalną uwagę egzegety i teologa. Chodzi tu bowiem o pierwszą konfrontację między wybitnym przedstawicielem oficjalnego w judaizmie urzędu nauczającego a Jezusem, która w opisie Janowym wyda się jednak zaledwie tłem do przedstawienia teologicznych — a zwłaszcza sakramentalnych — założeń życia w Chrystusie. Nauka o odrodzeniu wewnętrznym, o roli zaangażowanej wiary i o sądzie odbywającym się w zbawczej teraźniejszości nad nieprzyjaciółmi prawdziwego światła, Jezusa Chrystusa, stanowią filary doktrynalnego wykładu Janowego.

Nie mniej ciekawa jest kompozycja literacka i technika dowodzenia, wyjaśniająca niektóre zawiłe problemy innych rozdziałów. Charakterystyczna metoda wyjaśniania nieporozumień lub wręcz błędnego początkowo zrozumienia stwierdzeń Chrystusa stała się przedmiotem bacznej uwagi krytyków [1]. Nikodem bowiem przynajmniej dwukrotnie błędnie rozumie postulaty Mistrza, co staje się okazją do pogłębionego ich wykładu. Interesujące jest także przejście — ciągłe — między dialogiem a refleksją kerygmatyczną, w której postać rozmówcy już nie występuje, pojawia się natomiast sporadycznie (w. 12) l. mn. lub inwokacje pod adresem gminy (por. „każdy" w ww. 15 nn.).

W rozdz. trzecim można wyróżnić trzy bezsporne elementy literackie: dialog Jezusa z Nikodemem, refleksje ewangelisty typu kerygmatycznego lub teologicznego oraz drugie i ostatnie świadectwo Jana Chrzciciela. Zagadnieniem spornym jest nie tylko wzmiankowane już rozgraniczenie między rozmową z Nikodemem (i świadectwem Jana Chrzciciela w ww. 22-30) a refleksją Janową, ale również geneza dzisiejszej postaci i układu całego rozdziału. Wśród egzegetów przeważa pogląd, że refleksja Janowa rozpoczyna się w w. 13 [2], choć nie brak krytyków

1 Por. zwłaszcza H. Leroy. *Das johanneische Missverständnis als literarische Form.* „Bibel und Leben", 9 (1968) 196-207 oraz tenże. *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums* (Bonner Biblische Beiträge, 30), Bonn 1968.

2 Tego zdania są m. in. nie tylko starsi egzegeci katoliccy (T. Calmes, J. E. Belser, F. Tillmann), ale także i współcześni, jak R. Schnackenburg (*Das Johannesevangelium,* T. I, Freiburg i. Br. 1967², 374 nn.), B. Schwank (*Das Johannesevan-*

przesuwających ją do w. 16 [3]. Założenia doktrynalne, mianowicie nauka o chrzcie i odrodzeniu wewnętrznym przyczyniły się do połączenia 3, 1-21 z niezależnym pierwotnie opisem ostatniego świadectwa Jana Chrzciciela (ww. 22-30). Niezaprzeczalny związek istnieje natomiast między następującą po nim refleksją (ww. 31-36) a pierwszą częścią kerygmatyczną (ww. 13-21 ewent. 16-21). Co więcej, ostatnie wiersze (31-36) tworzą bardziej harmonijną całość kerygmatyczną (ewent. doktrynalną), jeśli je umieścić p r z e d ww. 13-21 (16-21), co też czynią niektórzy komentatorzy. Mimo to trudno w sposób jednoznaczny wskazać powody wyjaśniające obecne przemieszczenie materiału. Wiele czynników wskazuje na to, że kompozycja jest dziełem ewangelisty, mimo że dość powszechna jest już dziś hipoteza redakcyjnej pracy uczniów, a nawet późniejszej gminy [4]. Zagadnienia niepodobna więc rozstrzygnąć jednoznacznie. Aramaizujące zwroty stanowią niewątpliwie reminiscencje historyczne ewangelisty, przekazane w świetle jego koncepcji teologicznych i żywych tradycji gmin o Chrystusie, z drugiej strony typowo greckie wyrażenia, podatne na różne interpretacje (anothen, gennethenai, hypsothenai i in.) świadczą o współudziale koncepcji greckich [5]. W niniejszym artykule przyjmuje się dzisiejszy układ tekstu jako pierwotny [6], a rozważania ograniczą się jedynie do dialogu i pierwszej części kerygmatycznej (doktrynalnej) [7].

W odróżnieniu od bezimiennej rzeszy zwolenników Jezusa, na któ-

---

gelium, t. I, Düsseldorf 1966, s. 142), który jednak wypowiada się za układem tradycyjnym.

3 Tak np. M. J. Lagrange, F. M. Braun, R. H. Lightfoot i in. Obszerniej zob. o tych zagadnieniach literackich R. S c h n a c k e n b u r g, *Die „situationsgelösten" Redestücke in Joh. 3*, „Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft", 49 (1958) 88-99.

4 Por. szczeg. S. M e n d n e r, *Nikodemus*, „Journal of Biblical Literature", 77 (1958) 293-323; C. H. D o d d, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 303-311; t e n ż e, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 279-287; J. B l i g h t, *Four Studies in St. John*. T. II: *Nicodemus*, „Heythrop Journal", 8 (1967) 40-51. M. de J o n g e. *Nicodemus and Jesus*. Bull. of J. Ryl. Libr 53 (1970/71) 337-359. Argumentacja zwolenników układu 3, 1-12. 31-36. 13-21 opiera się na rzekomym porządku rzeczowym wykładu: 31-36 mówią o „zstąpieniu" Syna Człowieczego, 13-21 o „wstąpieniu"; jednak również ww. 13-21 zawierają ideę „zstąpienia" — zob. niżej.

5 Zob. O. C u l l m a n n, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis der vierten Evangeliums*, „Theolog. Literaturzeitung", 4 (1948) 360-272; F. G r y g l e w i c z, *Dwie wzmianki o chrzcie w Ewangelii wg św. Jana*, „Collect. Theologica", 37 (1967) 66-76.

6 Bardziej szczegółowe rozważania na temat prehistorii literackiej rozdziału nie mieszczą się w ramach niniejszego artykułu. Obszerniej zob. S c h n a c k e n b u r g, dz. cyt., s. 374 nn.

7 Tj. do J 3, 1-21.

rych On jednak nie polegał (J 2, 24), przedstawia tu czwarta ewangelia człowieka wybitnego, należącego do najwyższego organu władzy religijnej judaizmu, do Rady. Jakkolwiek nosi on w w. 1 formalnie miano „faryzeusza", to nawet bez tego określenia sposób stawiania pytań pozwala rozpoznać jego orientację religijną. Reprezentuje on jednak typ faryzeizmu otwartego w przeciwieństwie np. do fanatycznej większości ugrupowania, wymienianego razem z arcykapłanami jako element wrogi Chrystusowi [8].

Greckie imię Nikodem nie może dziwić u dostojnika jerozolimskiego. Imiona takie były powszechnie używane u Żydów jeszcze w czasach przedchrześcijańskich [9]. Dotychczas nie udało się jednak zidentyfikować członka Rady (archon) o tym imieniu, wymienianego tylko w czwartej Ewangelii (J 3, 1. 4. 9; 7, 50; 19, 39). Niewątpliwie chodzi tu o postać historyczną, skazaną być może przez judaizm rabinistyczny na „damnatio memoriae" z powodu wiary w Chrystusa [10]. Niezależnie od tego imię zawierało interesujące ewangelistę elementy symboliczne, podkreślające zwycięstwo ludu Bożego przez Chrystusa. Nikodem był człowiekiem zamożnym (J 19, 39), w dojrzałym już wieku (3, 4), nauczającym Prawa (3, 10; 7, 50), nie wahającym się publicznie wystąpić w obronie Chrystusa (7, 50).

Przybycie Nikodema nocą, a raczej podkreślenie tej okoliczności przez ewangelistę, można zrozumieć bądź to w sensie lęku przed innymi członkami Rady (por. jednak 7, 50 !), bądź też jako wyraz niecierpliwego poszukiwania prawdy [11]. Motyw lęku byłby trudniejszy do zrozumienia, ponieważ w opisie chodzi o okres, w którym przeciwieństwo między Jezusem a świątynią jeszcze nie zarysowało się jasno. Może po prostu Nikodem wybrał tę porę jako dogodną do odbycia prywatnej, ale zasadniczej rozmowy z Mistrzem, co w ciągu dnia nie było możliwe wobec publicznego nauczania Jezusa. Jeżeli symbolika nocy jako ciemności, z której Nikodem przechodzi do światła, odegrała tu pewną rolę, trudno byłoby stawiać ją na pierwszym planie. Zresztą rozmowa na tematy religijne nocą nie należała u uczonych w Piśmie do wyjątków [12], podobnie jak samo studium Prawa. Zrzeszenie qumrańskie nakazywało, by dniem i nocą badano Prawo „wspólnie przez trzecią część wszystkich nocy w roku" (1QS 6, 7-8). J 19, 39 przypomina tę samą okoliczność

---

8 Por. F. Gryglewicz, *Faryzeusze a Janowy Kościół*, „Zeszyty Naukowe KUL", 14 (1971), nr 2, s. 37-46.

9 M. in. wymienia to imię Józef Flawiusz (Ant. 14, 39). Dosłownie oznacza ono „zwycięski lud".

10 Zob. jednak Talmud bab. Sanh. 43a, gdzie występuje imię Nagai, które nosi jeden z wybitniejszych uczniów Chrystusowych.

11 Por. Schwank, dz. cyt., s. 133.

12 Odnośne teksty rabiniczne podaje Strack - Billerbeck, II, 419-420.

czasu, mówiąc o Nikodemie przybyłym po śmierci Chrystusa. Nikodem — mimo swego wysokiego stanowiska — z wielkim szacunkiem zwraca się do Jezusa jako do Nauczyciela. Rozmowa, którą nawiązuje z Mistrzem, nie stanowi z pewnością protokolarnego zapisu, toteż trudno wyjaśnić, czy użył on w rozmowie z Jezusem rzeczywiście l. mn., jakoby zwracał się do Niego w imieniu większej grupy uczonych faryzeuszów; czwarta ewangelia wymienia spośród zwolenników Jezusa jeszcze tylko Józefa z Arymatei (19, 38 — por. Mk 15, 43; Łk 23, 51). Być może chodziło jedynie o grzecznościową przesadę lub po prostu o sposób prowadzenia dyskusji (por. 1, 22). W każdym razie decydującym motywem, który sprowadził uczonego żydowskiego do Jezusa, było przeświadczenie o Jego autentycznym, potwierdzonym znakami posłannictwie od Boga; z tych właśnie powodów pragnął poznać głębiej naukę Jezusa.

Nikodem nie stawia Mu konkretnego pytania, jak wysłannicy z Jerozolimy Janowi Chrzcicielowi. Jednak cel jego wizyty i nurtujący go problem nietrudno odczytać z odpowiedzi Jezusa: chodziło o drogę zbawienia — zagadnienie najważniejsze dla każdego człowieka dobrej woli, a zwłaszcza dla nauczyciela tej drogi w Izraelu.

Podwójne „Amen" nadaje odpowiedzi Jezusa charakter specjalnie uroczysty, podobnie jak przy powołaniu Natanaela (1, 51). O ile w Starym Testamencie formuła ta występuje wyłącznie jako potwierdzenie przy końcu zdania [13], w Nowym Testamencie Jezus używa jej jako wprowadzenia do zapowiedzi o specjalnym znaczeniu [14].

W pierwszej części dialogu Jezusa z Nikodemem największą wagę posiada przeciwstawienie między narodzeniem nadprzyrodzonym a naturalnym. Pierwsze reprezentuje Duch i woda, rozumiana jako materialny czynnik sakramentalny, drugie — łono matki, a właściwie ciało. Formalne zestawienie obu podaje w. 6; narodzenie „z Ducha" opisane jest wieloznacznym terminem gr. anothen. Może on oznaczać zarówno narodziny „z góry", tj. przenoszące człowieka w sferę życia nowego,

---

13 Podobna sytuacja panuje w tekstach qumrańskich (1QS 1, 20; 2, 10; 2, 18). Obszerniej zob. H. Schürmann, *Die Sprache des Christus*, BZ NF, 2 (1958) 54-84, szczeg. 70-71; E. Pfeiffer, *Der alttestamentliche Hintergrund der liturgischen Formel „Amen"*, „Kerygma u. Dogma", 4 (1958) 129-141; P. I. Cecchetti, *L'„Amen" nella Bibbia e nella Liturgia*, „Lateranum", 33 (1967) 171-186; I. Jepsen, *'mn VIII*, W: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I, 345-347.

14 W czwartej ewangelii występuje podwójne „amen", podczas gdy u synoptyków pojedyncze. Którzy z nich nawiązują do słów samego Chrystusa, trudno rozstrzygnąć. Opuszczenie jednego „amen" u synoptyków jest trudniej wyjaśnić niż dodanie u Jana — w tym ostatnim wypadku chodzi chyba o podkreślenie autora czwartej ewangelii, który chciał w ten sposób uwydatnić wagę teologiczną słów Chrystusa.

Bożego, płynącego z łaski, jak również powtórne narodziny, czyli zasadnicze odrodzenie nie przekraczające jednak płaszczyzny życia naturalnego (epourania jakby to określiła gnoza)[15]. W tym drugim znaczeniu zrozumiał słowa Chrystusa Nikodem. Chrystus wyprowadził go z błędu stosownie do stałego schematu Janowego: zapowiedź Jezusa — błędne jej zrozumienie — wyjaśnienie polegające na wyprowadzeniu z błędu (zob. wyżej). Ponieważ chodzi o dwa zasadniczo różne sposoby istnienia, między którymi nie ma żadnych punktów stycznych, nietrudno o błędne zrozumienie lub raczej o brak zrozumienia. Sfera Ducha jest niedostępna dla ludzi żyjących w sferze ciała i postępujących według niej. Jedyną drogą może tu być całkowite otwarcie się na działanie Ducha i poddanie się Jego kierownictwu. Może to być jedynie dziełem łaski prowadzącym ku życiu wiecznemu. Nie wolno jednak zapominać, że cały proces odrodzenia lub „zrodzenia z góry", czyli „z Ducha", związany jest ściśle z Wcieleniem, męką krzyżową i uwielbieniem Syna Człowieczego. To chrystologiczne odrodzenie wynika ze zjednoczenia między Chrystusem a Duchem Świętym, Darem Bożym w Chrystusie[16].

Właściwą drogą, prowadzącą ku odrodzeniu i nowemu życiu łaski, jest sakramentalne działanie wody w chrzcie św. Wzmianki czwartej ewangelii nawiązujące do chrztu św. są w rozdz. 3 tak wyraźne, że wielu współczesnych egzegetów dopatruje się w teologicznych refleksjach Janowych katechezy lub homilii związanej z tym sakramentem. Być może — wywarły one wpływ nawet na sposób przedstawienia dialogu między Jezusem a Nikodemem. Np. pytania Nikodema wydają się zbyt proste, a nawet naiwne w ustach wybitnego uczonego w Piśmie, przypominają natomiast żywo katechezę przygotowującą do chrztu św.[17] O chrzcie Duchem Świętym mówił już Jan Chrzciciel (J 1, 33); przytaczane często teksty paralelne qumrańskie[18] mają inne znaczenie. Odmienny charakter teologiczny posiada tam pojęcie „ducha św.", „ciała" nie mówiąc już o obmyciach. Nade wszystko brak qumrańskiemu „oczyszczeniu przez ducha" (1QS 3, 7) perspektywy chrystologicznej i oczywiście trynitarnej. Tym niemniej chodzi z pewnością o pełne i właściwe oczyszczenie i odnowienie takie, w którym duch spełnia za-

---

15 O stosunku tych wyrażeń do gnozy zob. szczególnie R. Pesch, *„Ihr müsst von oben geboren werden". Eine Auslegung von Jo 3, 1-12,* „Bibel und Leben", 7 (1966) 208-219.

16 Por. W. Grundmann, *Zeugnis und Gestalt des Johannes-Evangeliums,* Berlin 1961, s. 35; H. Klos, *Die Sakramente im Johannesevangelium,* Stuttgart 1970, s. 72.

17 M. Balagué, *Jesus y Nicodemo. Catechesis baptismal,* „Revista Biblica", 21 (1959) 153-163.

18 Szczególnie 1QS 3, 7 i 4, 20-22.

sadniczą rolę [19]. Oczyszczająca funkcja ducha wykazuje właśnie pewne analogie do terminologii Janowej [20].

Celem odnowienia się duchowego w chrzcie św. jest wejście do królestwa Bożego (w. 3 i 5). Tradycyjne to określenie ma niewątpliwie charakter eschatologiczny i jest wykładnikiem zbawienia wiecznego [21]. Jednak w słownictwie teologicznym św. Jana wydaje się ono mieć znaczenie bardziej konkretne, zbliżone do apokaliptycznej sfery niebieskiej, właściwego miejsca pobytu Ojca z Synem (por. J 14, 3; 17, 24). W każdym razie jedynym czynnikiem prowadzącym do królestwa Bożego — jest Duch. Obok życiodajnej funkcji jest On niewątpliwie istotnym czynnikiem we wzbudzaniu i pomnażaniu nadprzyrodzonej wiary w Chrystusa i Jego dzieło. Wiara ta jest z kolei podstawą sakramentalnego udzielania łaski i otrzymywania życia jako dalszych etapów w procesie uświęcenia Chrystusowego [22].

Już w 1, 13 stwierdził ewangelista niepodatność „krwi" i „pożądania ciała" wraz z „pożądaniem męża" na przyjęcie Słowa Wcielonego w duchu prawdziwej, nadprzyrodzonej wiary [23]. W 3, 6 przedstawia on zasadniczą przeciwstawność sfery ducha i ciała, do którego tamte czynniki należały. Czy można się tu dopatrywać myśli dualistycznej, dobrze znanej z piśmiennictwa qumrańskiego i międzytestamentalnej literatury apokryficznej? [24] W żadnym wypadku nie chodzi o dualizm antropologiczny, typowy dla myśli greckiej, między pierwiastkiem duchowym a cielesnym. Toteż ewangelista nie zamierza przeciwstawiać sobie ducha i ciała jako dwie antagonistyczne wielkości, lecz jako wykładniki dwóch

---

19 Por. 1QH 7, 6-7; 9, 32; 12, 12.

20 Por. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, t. I, s. 110 n.

21 W paralelnych tekstach synoptycznych chodzi o równoznaczne wyrażenie „wejść do życia" (eiselthein eis ten zoen — Mk 9, 43. 45).

22 Por. F. Mussner, *Zoe*, München 1952, s. 183 n.; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg i. Br. 1959, s. 195; E. Lohse, *Wort und Sakrament im Johannesevangelium*, „New Testament Studies", 17 (1960/61) 110-125; B. Vawter, *The Joannine Sacramentary*, „Theolog. Studies", 17 (1960) 151-166; O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1962[4], s. 80-86; J. Blank, *Krisis*, Freiburg i. Br. 1964, s. 53 nn.; I. de la Potterie, *La vie selon l'Esprit — condition du chrétien*, Paris 1965, s. 31-63 ((por. tenże, w „Sciences Ecclésiastiques", 14 (1962) 417-443); D. W. B. Robinson, *Born of Water and Spirit: Does Jo 3, 5 Refer to Baptism?*, „Reformed Rev.", 25 (1966) 15-23; Gryglewicz, *Dwie wzmianki*, s. 66-76; Klos, dz. cyt., s. 69-74. R. Fowler, *Born of Water and the Spirit (Jn. 3, 5)*. Exp. Times 82 (1970/71) 151.

23 Materiał rabiniczny zob. Strack - Billerbeck, I, 730 n., także E. Schweizer, *sarx IV, 1*, W: *Theolog. Wörterbuch zum N. T.*, VII, 138-140.

24 Por. zwłaszcza G. Baumbach, *Qumran und das Johannesevangelium. Eine vergleichende Untersuchung der dualistischen Aussagen der Ordensregel von Qumran und des Johannes-Evangeliums mit spätjüdischen Apokalypsen*, Berlin 1958. J. H. Charlesworth, *John and Qumran*, London 1972, 76-106.

całkowicie odmiennych sposobów istnienia: nadprzyrodzonego i wiecznego oraz doczesnego i przemijalnego. Przejście z jednego do drugiego możliwe jest jedynie przy pomocy Boga, który udziela odradzającego daru łaski: równa się ono nowemu narodzeniu, otrzymanemu na drodze sakramentalnej.

Przeciwstawienie ciało—duch pochodzi z okresu międzytestamentalnego (por. zwł. 1QS 3, 13-4, 26), choć już w Starym Testamencie ciało występuje okolicznościowo jako czynnik słabości w człowieku, niepodatny na działanie Ducha (Rdz 6, 3; Iz 31, 3). Takie rozumienie ciała rozwija dość samodzielnie św. Paweł, akcentując jednak bardziej jego rolę etyczną; św. Jan natomiast rozważa je raczej w perspektywie zbawczohistorycznej [25].

Nauka o odrodzeniu duchowym równoznacznym z nowym narodzeniem wywołuje zdziwienie uczonego żydowskiego. Nie mógł on nie znać qumrańskich oczekiwań odnowienia eschatologicznego; to jednak opierało się na dawnym porządku Prawa. Jezus zaś głosi absolutną niemożliwość osiągnięcia przez człowieka żyjącego według ekonomii dawnego Przymierza życia wiecznego w eschatologicznym królestwie Bożym. By to zrozumieć, należy przyjąć zupełnie nowy sposób pojmowania i oceny spraw Bożych: ściśle nadprzyrodzony. Znają go dobrze czytelnicy czwartej ewangelii ożywieni wiarą i sakramentalnymi darami łaski. Nie znał ich Nikodem, który znajduje się dopiero na drodze ku nim.

Działania Ducha, dawcy łaski, nie można stwierdzić zmysłami i określić w kategoriach ludzkich ani doczesnych. Przytoczone porównanie do wiatru (w. 8) znane jest w nieco innym znaczeniu ze Starego Testamentu. Ekl 11, 5-6 używa go jako potwierdzenia swego sceptycyzmu co do możliwości zrozumienia działania Bożego. W ustach Chrystusa określa ono nieograniczoną, wprost niepojętą moc działania Ducha. Siłę porównawczą podkreśla jeszcze gra słów opierająca się na podwójnym znaczeniu słowa pneuma w jęz. gr. (podobnie jak zresztą *rûaḥ* w jęz. hebrajskim). Podobną siłę znaczeniową mają słowa Chrystusa o procesie kiełkowania i wzrostu nasienia u Mk 4, 27. Obu powiedzeniom wspólny jest podziw dla spontaniczności procesu naturalnego i niedostępności dla bezpośredniego poznania zmysłowego człowieka [26]. Wśród świata żyją ludzie, których napełnia życie całkowicie wewnętrzne, duchowe, którego nie da się ująć w kategorie czysto materialne i na-

---

25 Por. R. Meyer, *sarx B-E,* W: *Theolog. Wörterbuch zum N. T.*, VII, 105-143; L. Stachowiak, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i literaturze międzytestamentalnej,* „Studia Theolog. Vars.", 7 (1969), nr 2, s. 3-32.

26 Por. C. H. Dodd, *Historical Tradition,* s. 364 n.; tenże, *The Interpretation,* s. 213-227.

turalne. Nie wiedzą oni skąd i jak przybyło, czym zasłużyli na jego otrzymanie, choć działanie tego życia czują na każdym kroku. Prowadzi ich ono ku wyższemu celowi, który w miarę działania Ducha Świętego staje się dla nich coraz to jaśniejszy i oczywistszy. Aby jednak stać się dzieckiem Bożym, nie wystarczy samo odrodzenie z wody i Ducha. Poddając się działaniu Ducha należy przyjąć duchową postawę dziecka, pełnego pokory i gotowości wiary oraz miłości (por. Mk 10, 14-15; Rz 8, 14-15; 1 P 1, 3. 14; 2, 2) [27].

Takie właśnie usposobienie podatne na proces odrodzenia można wyczytać w drugim pytaniu Nikodema. Wyznanie niewiedzy wolne jest od wątpliwości czy chęci kontrowersji, podobnie jak odpowiedź Chrystusa nie zawiera osobistej przygany pod adresem Nikodema ani też ironii [28]. Raczej chodzi o krytykę starotestamentalnego urzędu nauczycielskiego w ogólności (por. l. mn. w w. 11), który znając dobrze świadectwa o eschatologicznym odrodzeniu Ducha i jego działaniu oczyszczającym w Starym Testamencie [29] wzbrania się odnieść je do Chrystusa, którym jest Jezus z Nazaretu.

Przejście do l. mn. nastręcza pewną trudność i rodzi pytanie, czy dialog prowadzi nadal sam Chrystus, czy też włącza się doń ewangelista wraz ze świadczącą gminą chrześcijańską. Podwójne „zaprawdę" (amen) jest typowe dla słów Chrystusowych, które z pewnością kontynuuje wiersz następny. Z drugiej strony w. 11 zdradza charakter Janowy tak pod względem stylistycznym, jak merytorycznym, a tym samym przemawia za słusznością drugiego przypuszczenia. Chrześcijanie kierowani przez otrzymany na chrzcie św. dar Ducha posiadają to, do czego bezskutecznie nawołuje autorytatywnych przedstawicieli Synagogi Chrystus, a z Nim apostołowie i cała pierwsza generacja chrześcijańska (por. 1 J 1, 1-2).

Kluczem do zrozumienia treści w. 12 jest przeciwstawienie „tego co ziemskie" (ta epigeia) „sprawom niebieskim" (ta epourania). Wywodzi się ono ze Starego Testamentu (por. Ekl 5, 1; Iz 55, 8-9; Mdr 9, 16) i rozwija się w judaizmie (4 Ezd 4, 10-11. 21 oraz w pismach rabinicznych) [30] pod wpływem apokaliptyki. Św. Paweł uważa rzeczy ziemskie za równoznaczne z przemijalnymi [31], list Jakuba (3, 15) nawet z przewrotnymi; „sprawy niebieskie" przekraczają natomiast wszystko, co ziemskie, ograniczone, widzialne — są transcendentne [32]. Czwarta ewangelia okre-

---

[27] Por. Schwank, dz. cyt., s. 138-140; Blank, dz. cyt., s. 60-63; G. H. C. MacGregor, *The Gospel of John*, London 1953[11], s. 73 n.

[28] Przeciw temu B. Prete, *Vangelo secondo Giovanni*, Milano 1965, s. 120.

[29] Por. Ez 36, 25-27 (11, 19), także Iz 44, 3.

[30] Zob. Strack - Billerbeck, II, 424 n.

[31] Por. 1 Kor 15, 40; 2 Kor 5, 1; Flp 3, 19.

[32] Por. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, s. 45-47.

śla tymi terminami nie dwie wykluczające się wielkości, lecz dwa stopnie przekazywanego przez Chrystusa objawienia. Pierwszy posługuje się jeszcze obrazami zaczerpniętymi ze sfery ziemsko-widzialnej (narodzenie, powiew wiatru), drugi przechodzi do wywyższenia Syna, a więc do „spraw niebieskich". Ani zestawienie obu wielkości, ani następujące po nim ww. 13 nn. nie mieszczą się w znanym gnostyckim schemacie epigeios — epouranios, zrozumianym jako absolutne przeciwieństwo świata ziemskiego — oraz związanego z nim poczucia obecności człowieka na ziemi — do świata niebieskiego, właściwej ojczyzny duszy [33].

Część refleksyjną monologu rozpoczynają ww. 13-15, wprowadzając trzy nowe wątki teologiczne: wstąpienie do nieba, zstąpienie z nieba oraz wywyższenie Syna Człowieczego. Ostatni z nich podkreśla myśl o śmierci krzyżowej, wyrażoną za pomocą starotestamentalnego przykładu (w. 14). Jednocześnie następuje przejście do dalszej refleksji teologicznej: Chrystus-Syn-Człowieczy i tylko On może przekazać rzeczy niebieskie, bo tylko On był w niebie i zstąpił z nieba, przyjmując ludzką naturę (por. 1, 18).

Rozpoczęcie dowodzenia stwierdzeniem negatywnym, wykluczającym wstąpienie do nieba kogokolwiek poza Synem Człowieczym, zasługuje z wielu względów na uwagę. Aluzja do wniebowstąpienia Chrystusa — zwłaszcza bezpośrednia — domagałaby się wyjaśnienia w formie wypowiedzi o zdarzeniu przeszłym z trwałym skutkiem (perf. anebebeken), jeśli się chce utrzymać rzeczywistą relację do monologu Jezusa. Raczej chodzi o to, że nikt nie mógł wstąpić do nieba, zanim wstąpił tam Syn Człowieczy (tak już Augustyn, Tomasz z Akw.) [34] lub też chodzi o Jezusa działającego na ziemi, a pochodzącego ze świata niebiańskiego i znów zdążającego tam, by dopełnić swego dzieła zbawczego [35]. Pewne światło na znaczenie tekstu Janowego rzuca być może pokrewny teologicznie tekst Ef 4, 10, jedyny w Nowym Testamencie, który mówi jednocześnie o „zstąpieniu" i „wstąpieniu" Chrystusa ponad wszystkie niebiosa, aby wszystko wypełnić; nawiązuje on niedwuznacznie do Odkupiciela wstępującego do nieba [36]. W każdym jednak wypadku wypowiedź ma charakter polemiki z analogicznymi twierdzeniami późnożydowskiej apokaliptyki o tendencjach gnostyckich [37]. Chodzi o stwierdzenie, że żaden człowiek nie miał nigdy dostępu do sfery niebieskiej poza Chrystusem

---

[33] E. Fascher, *Christologie und Gnosis im vierten Evangelium*, „Theolog. Literaturzeitung", 93 (1968) 721-730.

[34] Z nowszych komentatorów zdanie to podtrzymują w zasadzie R. Bultmann, C. K. Barrett, J. Blank i B. Schwank.

[35] Por. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, s. 406.

[36] Por. Schlier, dz. cyt., s. 192.

[37] Zob. uwagę R. Bultmanna (*Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1968[19], s. 107, przyp. 5).

i bez Chrystusa. Do takiego zaś dostępu uzurpowali sobie prawo gnostycy. Rozumieli oni jednak proces „zstąpienia" i „wstąpienia" inaczej: pierwsze (raczej katerchomai niż katabaino) stanowi rodzaj odstępstwa i metamorfozy, nie zaś dobrowolny i z własnej inicjatywy dokonany przez Chrystusa akt zstąpienia na ziemię (1, 14); drugie natomiast to ekstatyczne wzniesienie się do nieba lub do sfery światła, nie zaś powrót Syna do Ojca (por. J 13, 1 i 16, 28) [38].

Idea Syna Człowieczego (w. 13 i 14) pochodzi niewątpliwie z ustalonej już palestyńskochrześcijańskiej tradycji [39]. Różni się ona od starotestamentalnego znaczenia o uios tou anthropou (LXX), podjętego przez judaizm hellenistyczny i synoptyków, którzy łączą postać Syna Człowieczego z sądem (por. J 3, 17 !). Czwarta ewangelia natomiast przedstawia ją jako źródło zbawienia i życia [40]. Dalsze światło na znaczenie tego chrystologicznego określenia rzuca przytoczony wyżej starotestamentalny tekst przedstawiający wywyższenie (hypsoun) Syna Człowieczego. Typologia Lb 21, 5-9, tekstu opowiadającego o sporządzeniu węża miedzianego i umieszczeniu go na wysokim palu, znana była już w judaizmie biblijnym (por. Mdr 16, 6: „znak zbawienia" — „symbolon soterias"). Wczesnochrześcijańska literatura rozumie ją (być może niezależnie od Jana) jako zapowiedź krzyża Chrystusowego [41]. Natomiast myślą Janową jest bezsprzecznie wywyższenie Chrystusa w wyniku ukrzyżowania, a więc największego poniżenia. Nie chodzi więc o wywyższenie do godności Syna Człowieczego w sensie 1 Hen 70-71, ale o wywyższenie poniżonego przez śmierć uios tou anthropou. Myśl tę przygotował zapewne Iz 52, 13 — 53, 12 (hypsothesetai — Iz 52, 13 LXX), mówiąc o cierpiącym Słudze Bożym, a podjęła ją pośrednio chrystologia Dz 2, 33 i Flp 2, 9 (hyperhypsoun). Jeżeli krzyż Chrystusowy stanowi początek wywyższenia — jest to konsekwencją zbawczej misji Chrystusa. Dlatego też wszyscy wierzący mogą osiągnąć życie wieczne jedynie w Chrystusie i przez Chrystusa wywyższonego, tj. ukrzyżowanego, zmartwychwstałego i zasiadającego po prawicy Ojca. Następuje to —

---

38 Por. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist.* T. I, Göttingen 1934, s. 302 n.; Blank, dz. cyt., s. 77 n. z przyp. 81.

39 Por. C. Colpe, *o uios tou anthropou,* W: *Theolog. Wörterbuch zum N. T.*, VIII, 470.

40 E. D. Freed, *The Son of Man in the Fourth Gospel,* „Journal of Biblical Literature", 86 (1967) 402-409; E. Kinniburgh, *The Joannine Son of Man* (Studia Evangelica, 4, 1), Berlin 1968, s. 64-71; Colpe, art. cyt., s. 472-474; F. H. Borsch, *Christian and Gnostic Son of Man,* London 1970. F. Neugebauer. *Jesus der Menschensohn,* Berlin 1971; E. Ruckstuhl, *Die johanneische Menschensohnforschung (1957-69).* Theol. Berichte (Zürich 1972) 1, 171-284; K. Müller. *Menschensohn und Messias,* Bibl. Zeitschr. 16 (1972) 161-187; 17 (1973) 52-66.

41 Barn. 12, 5-7; Justyn, Apol. I, 60, 1-4; Dial. 94, 1-3.

zgodnie z powtarzanym często przez Jana przeświadczeniem — w akcie wiary. Ona to wytwarza żywą łączność z wywyższonym Synem Człowieczym i jako taka jest zalążkiem życia wiecznego [42].

Ostatecznym źródłem zbawczej inicjatywy Bożej w Jezusie Chrystusię jest Jego agape — wszechobejmująca miłość do ludzi i do świata. Miłość ta udziela się ludziom od Boga-Stwórcy i Ojca (theos z rodzajnikiem) na miarę Jego majestatu i wielkości (por. Syr 2, 18) i przejawia się w podwójnej Bożej interwencji historycznej: we Wcieleniu i w zbawczej śmierci Jezusa Chrystusa. 1 J 4, 9 przedstawi tę inicjatywę Bożą jako epifanię Jego miłości. Przedmiotem jej wprawdzie jest świat bez jakichkolwiek ograniczeń, specjalnie jednak chodzi Bogu o świat pogrążony w grzechu (por. Rz 5, 8), który przyszedł zgładzić Baranek Boży (J 1, 29).

Określenie Jezusa jako „jednorodzonego Syna" wyraża najpierw jedyność synostwa Bożego, dalej również identyczność między istniejącym odwiecznie „na łonie Ojca" (1, 18) i historycznie działającym Jezusem, wreszcie zakłada tożsamość między Synem Człowieczym a jednorodzonym Synem Boga. To Janowe określenie chrystologiczne należy zapewne do tradycji wczesnochrześcijańskiej reprezentowanej przez czwartą ewangelię i opiera się na słownictwie starotestamentalnym (por. Mdr 7, 22 monogenes o duchu Mądrości).

Ostatecznym celem Bożego działania zbawczego jest wyzwolenie od eschatologicznej zagłady i udzielenie życia wiecznego. Oba terminy: apollumi i Zoe aionios (ewent. sodzein) są ściśle przeciwstawne. „Zagłada" nie oznacza przerwania lub skończenia fizycznego sposobu istnienia, lecz wieczny i nieodwracalny stan śmierci; podobnie „życie wieczne" nie oznacza przedłużenia doczesnej egzystencji, lecz jej wieczną, Bożą pełnię, szczęśliwą i błogosławioną [43].

Z kolei przechodzi Jan do bliższego wyjaśnienia zbawczego dzieła Bożego w Chrystusie w świetle eschatologicznych oczekiwań sądu Bożego. Myśl o sądzie nasuwała już w pewnym sensie wprowadzona w w. 14 postać Syna Człowieczego, rozumiana w tradycjach pozajanowych przede wszystkim jako Sędzia. Prowadzi ona aż do starotestamentalnych ksiąg: Dn (7, 9-14. 22. 26-27) poprzedza epokę panowania Bożego przyjściem Syna Człowieczego na sąd, co podejmuje wzmiankowany już 1 Hen (np. 45, 3; 46, 1-6) oraz teksty qumrańskie [44]. J 3, 17 nie przekre-

---

42 Por. Blank, dz. cyt., s. 80 nn.; W. Thüssing, *Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster i. W. 1960.

43 Por. C. Spicq, *Agapè*, T. III, Paris 1959, s. 127-132; Blank, dz. cyt., 86-88 z przyp. 116-119; K. S. Wuest, *The Deity of Jesus in the Greek Text of John and Paul*, „Bibl. Sacra", 119 (1962) 216-226; C. D. Spotts, *Got so Loved the World (Jo 3, 16a)*, „Theology in Life", 8 (1965), nr 2, s. 91-95.

44 1QpHab 12, 14; 13, 2-3; 1QS 4, 18-20; 1QH 6, 29. Nadto por. do poprzednich

śla całkowicie myśli o sądzie, nadaje jej jedynie inną proporcję. Posłannictwo Syna nie polega najpierw i głównie na sądzie, lecz zmierza do zbawienia świata [45]. Decydującym momentem w życiu człowieka jest akt wiary polegający na przyjęciu Jezusa Chrystusa. Wobec objawiającego się światła Bożego i Jego nieskończonej miłości w Jezusie Chrystusie człowiek musi zająć niedwuznaczne stanowisko: afirmacji wołającego Zbawcy lub odrzucenia Jego łaski. Negatywna postawa — to właśnie krisis Janowe, to sąd nad człowiekiem, który gardzi bogactwem ofiarowanego zbawienia. Następuje on nad nim automatycznie wśród biegu historii zbawienia, nie zaś dopiero w chwili zakończenia jej biegu; nie dotyczy zaś chrześcijanina otwartego na zbawczą inicjatywę i działanie Boże w historycznym objawieniu się Chrystusa w świecie. Poza Chrystusem i bez Niego — nie ma zbawienia; są jedynie ciemności i nieubłagany sąd. Sąd ten zakłada oddzielenie, podział ludzkości na dwie wielkie grupy: wierzących i tym samym czyniących wiarę swoją programem życiowym oraz odrzucających wiarę zdecydowanie lub też wyznających ją jedynie zewnętrznie. Podział ten nie jest więc owocem apokaliptycznego „nawiedzenia" (w Qumran pqwdh) czy też formalnego obrachunku sądowego, ale dokonuje się spontanicznie [46]. Podobnie jak w zaraniu dziejów świata Bóg oddzielił światło od ciemności, tak Chrystus, prawdziwe światło świata [47], przybył na ziemię w określonym historycznie czasie i miejscu, by przynieść ludziom zbawienie. Dualistyczna terminologia qumrańska, którą posłużył się tutaj Jan [48], wykazuje swoiste proporcje i znaczenie: podczas gdy Zrzeszenie przygotowuje się do eschatologicznej walki między światłem a ciemnościami, stara się odtworzyć w barwach apokaliptycznych jej przebieg i przewiduje triumf światła w wyniku zaciętej walki, to w czwartej ewangelii jest ona już raz na zawsze rozstrzygnięta. Uczynił to Chrystus inaugurując królestwo światła, zwyciężając ciemność i udzielając dzieciom światłości — swoim uczniom moc triumfu nad nią [49].

---

rozważań zwłaszcza U. B. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972.

45 Inny pogląd wyraża Bultmann (dz. cyt., s. 111 n.).

46 Por. A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1957², s. 74.

47 Por. J 1, 4. 5. 7-9; 8, 12; 9, 5.

48 Por. H. Conzelmann, *skotos*, W: *Theolog. Wörterbuch zum N. T.*, VII, 427, 446; tenże, *phos*, tamże, IX, 308-334, 340-345; L. R. Stachowiak, *Die Antithese Licht-Finsternis — ein Thema der paulinischen Paränese*, „Tübinger Theolog. Quartalschr.", 143 (1963) 385-421; S. Aalen, *'wr*, W. *Theolog. Wörterbuch zum A. T.*, I, 160-182.

49 Por. Blank, dz. cyt., s. 95-100; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament.* T. I, Tübingen 1966, s. 112 n. Ciekawe uwagi na ten temat zob. także w pracy zbiorowej: *John and Qumran*, London 1972, zwł. 9-37 i 107-136.

Niezaprzeczalnym sprawdzianem przynależności do obozu i sfery światła lub ciemności jest postawa etyczna i religijna. Świadome odrzucenie wiary w zbawcze dzieło Chrystusa nie tylko pociąga za sobą złe uczynki, ale nieprawość dyktująca taką postawę jest stałą do nich zachętą. Do Chrystusa, światła świata, zdąża ten, kto odpowiada pozytywnie na Jego zbawcze wołanie, a Jego światło ma moc ukazania prawdziwego oblicza człowieka. Światło zbawcze spełnia więc rolę przewodzącą, oceniającą, a wobec złego postępowania piętnującą (elegchein). Człowiek przewrotny unika światła płynącego z wiary w Chrystusa w obawie i płonnej nadziei, że uczynki jego pozostaną nieujawnione, a nawet darzy to światło nienawiścią. Ale właśnie ta nienawiść światła uwydatnia je w pełni, a człowieka nieprawego oskarża, zdążanie zaś ku niemu w pełni ukazuje życie w duchu prawdy.

JESUS UND NIKODEMUS (Joh 3, 1-21)

Zusammenfassung

Kap. 3 des Johannesevangeliums stellt eine Reihe von literarkritischen, exegetischen und theologischen Fragen an die zeitgenössische Johannesforschung. Zu den ersteren gehört das Verhältnis des Dialogs des historischen Jesus zur kerygmatischen Reflexion, die auf die Unterredung folgt. Wenn auch die Abgrenzung beider Elemente kaum einwandfrei festzulegen ist, bleibt die Beziehung sowohl von 3, 13 (16)-21 wie auch von 3, 31-36 zur Jesus Botschaft ausser Zweifel; dennoch sind an beiden Abschnitten die spezifisch johanneische Merkmale unverkennbar ohne dass eine redaktionelle Bearbeitung der Gemeinde ausgeschlossen werden muss. Die Untersuchung will gerade jene theologischen Gedanken aufzeigen und im Lichte der zeitgenössischen Strömmungen überprüfen. Mit dem Qumran-Schrifttum und mit der Gnosis ist dem Abschnitt J 3, 1-21 die theologische (vor allem dualistische) Terminologie gemeinsam freilich auf einer ganz verschiedenen Ebene und in anderer Bedeutung. Auch die Eschatologie unterscheiden sich hier entschlossen durch ihre Gegenwartsfunktion von den spätjüdischen Apokalypsen. Der Evangelist, wenn er auch die zeitgenössische Sprache redet, verliert niemals den Christus, die Wende und das Ziel, dem die Heilsgeschichte zustrebt, aus dem Auge. Daher tritt der Menschensohn nicht wie üblich (auch in der synoptischen Tradition) als ein Richter, sondern vor allem als Heilsbringer und Erlöser auf. Sein „Gericht" wird nicht an das Zeitende verlegt, sondern vollzieht sich in der Ablehnung des Glaubens an Jesus. Der Prüfstein des christlichen Glaubens — ist eine entsprechende religiös-sittliche Haltung, die bei den Christen ins volle Licht gerät; dasselbe Licht hält das Gericht über die den Jesus Hassenden.